

荻生徂徠の道徳人間学について

— 予備考察と基本テキストの独訳 —

パウルス・カウフマン[※], 宮島光志

医学科 国際社会医学講座・医療人文学領域

Zur moralischen Anthropologie Ogyû Sorais

— Vorbetrachtungen und eine deutsche Übersetzung des Grundtextes —

KAUFMANN[※], Paulus und MIYAJIMA, Mitsushi*Abteilung für internationale Sozialwissenschaften (Bereich Humanwissenschaften), Medizinische Fakultät*

Zusammenfassung :

Der japanische Konfuzianer Ogyû Sorai (1666–1728) beschäftigt sich in der hier übersetzten Textpassage mit der Frage nach der menschlichen Natur. In kritischer Auseinandersetzung mit der neokonfuzianischen Philosophie entwickelt er die These, dass der Mensch keine angeborenen moralischen Fähigkeiten besitzt. Zwar kommt der Mensch in Sorais Augen sehr wohl mit deutlich ausgeprägten Anlagen auf die Welt, diese Anlagen sind jedoch zum einen individuell sehr verschieden und zum anderen an sich ohne moralischen Wert. Ob diese Anlagen reifen können und ob sie der Gesellschaft von Nutzen sind oder sich schädlich auswirken, hängt nach Sorais Ansicht nicht so sehr von der Art der Anlage, sondern vielmehr vom gesellschaftlichen Umfeld, insbesondere von der sozialen Stellung ab, die der Träger dieser Anlagen in der Gesellschaft einnimmt.

Sorai trägt seine Auffassung sehr dezidiert vor und entwickelt eine eigenständige und detailliert ausgearbeitete Argumentation. Sein Text regt den Leser daher zum Nachdenken an und stellt einen sehr interessanten Beitrag zu der in allen Kulturen und Epochen diskutierten Frage nach der moralischen Natur des Menschen dar. Mit dieser Übersetzung soll seine Auffassung einem deutschen Leserkreis erschlossen und dadurch ein Beitrag zur kulturübergreifenden Debatte über die Frage "Was ist der Mensch?" geleistet werden.

Schlüsselwörter : moralische Anthropologie, Konfuzianismus, Ogyû Sorai, Natur

※福井大学教育地域科学部研究生 (ハンブルク大学からの交換留学生)

(Received 22 August, 2005 ; accepted 2 November, 2005)

【解題】荻生徂徠の道徳人間学をどう読むか

一般にあらゆるテキストは多数の翻訳を許すと言えるが、それらのうちでどの翻訳が適切であるかは、その翻訳者の意図、例えば翻訳者の次の問いに対する答えによって決まってくる。すなわち、テキストのいかなるアスペクトを強調したいのか、例えば雰囲気や文法的構造や論証などであるのか、その翻訳はどの読者層を念頭に置いているのか、テキストはどの方法的立場から検討されているのか、などの問いとそれへの応答である。したがって、ある翻訳を正当に評価し、有効に利用するためには、そうした翻訳者の意図をあらかじめ知っておいてもらうことが重要である。

本稿の訳者たちは、「人間とは何か」という問いをめぐる異文化間での議論に寄与したいと念じている。周知のように、カントによると、「人間とは何か」という問いこそは、哲学の根本的な問いである。私たちもまた、この人間学的な問いに哲学的な思考態度に関わりたと考えている。その具体的な方途として、今回はまず、人間学をテーマとする日本の古典的なテキストを翻訳して、哲学に興味を抱くドイツ語圏の読者たちに紹介することにした。そのさい私たちは、とりわけそのテキストの論証構造を分析して、つまりそこで支持ないし論駁されている諸命題を明確にして、そうした賛否の論拠を明らかにしたいと望んでいる。

そして私たちは、たんに原典を翻訳するだけでなく、さらにはその文章を適切に解釈するために、欧米の哲学的論争で用いられる諸概念も援用することになる。そもそもそうした諸概念との関連性を顧慮することなしには、異文化間の対話は成り立ちえないであろう。日本と欧米諸国とで共通する概念上の基礎的な了解事項、例えば人間と動物の区別、あるいは生得的と学習された性質の区別、あるいは心の傾向性と事象の区別などがあってこそ、両者の間での相違についても多岐にわたる議論が可能になるのである。そうした理由で、翻訳とそれに対する解釈との境界を明確にするために、本稿ではまず原文をできるだけ逐語的に独訳することに努めて、それに対する具体的な解釈はすべて脚注に譲ることにした。それゆえ、訳文の構造上では本文と注釈とが明確に区別されているが、実際にはそうした境界は曖昧であると考えてよいであろう。

ところで、先の「人間とは何か」という問いに対する部分的な答えは、多種多様な人間文化の全般に見いだすことができる。だからこそ逆に、この問いをめぐる議論に具体的な寄与をしたいと願う者は、あらかじめその考察をある特定の文化圏に制限することが求められるのである。以下で訳出された作品は儒教の伝統的な文献であるが、その論証方法について見れば、優れて哲学的な作品であると言ってよからう。作者の荻生徂徠（1666—1728）は言うまでもなく日本を代表する儒教思想家であって、彼はこの緊密に構成された作品を通じて、彼以前の儒家たちが表明してきた人性（人間本性）についての諸説を分析的に紹介しながら、あわせて自身の断固たる見解を呈示している。したがって、「人間とは何か」をめぐる哲学的な議論に具体的な寄与をしたいと願う者にとって、この作品は十分に翻訳に値するものなのである。

徂徠は本書『弁名』で、中国の古典的な儒教の文献で用いられた重要な表現の意味を明確にしようと意図しており、そのために文献学的方法を用いている。彼はその上、古典中国語の表現は抽象的な事柄に関する事実を含んでいる、というテーゼを主張している。この文献学的方法は、次のような哲学的な議論を喚起する。例えば、人性がどのようなものであるかを知りたいとき、私たちは「性」という語が古典中国語でどのように使われていたかを調べなければならない。したがって、「性」についての命題は、それが「性」という語の意味から導出できないかぎり、必ずや間違っている、というのである。つまり、古典中国語の表現に込められた意味を正しく知らないことが主要な原因となって、哲学的な判断を下すさいに誤解が生じている、と徂徠は考えるのである。

さらに言えば、中国人の作家ですらそうした表現に込められた意味を知らないのは、そもそも言語というものが移り変わってゆき、時と共に文字が違う意味で用いられるようになるからである、と徂徠は言っている。もしもそうした言語の変移を見落とし、それを考慮せずに、古典的な文献の文字が現代語の文字と同じ意味をもっていると考えるならば、いやでも哲学的な判断を誤ってしまうことになる。このようにして徂徠は、誤った哲学的理論の成立を、中国語の歴史的発展に即して解き明かすのである。そして徂徠は、古典期

以後の中国人や同時代の日本人の哲学者による著作のなかに自分の見解とは違う命題を見つけたならば、その哲学者はある言葉の用法が時と共に変化したり日本に伝来した時点で変容してしまったことを無視した、ということを立てようとするのである。

こうして徂徠によると、古典中国語の表現に込められた意味から導出できないような抽象的な事柄に関する命題は、すべて正しい命題ではない。しかし徂徠は、他の哲学者の理論を批判するさいには、ある命題が権威ある著作から逸脱していることを指摘するだけでなく、さらには事実に関する論拠をも述べている。つまり、徂徠の立論においては、大抵の場合、「事実に関する論証」と「相手の間違いを論難する部分」とが明確に区別できるのである。

こうした言語（具体的には古典中国語）およびその発展についての理解を踏まえて、徂徠は「性」の概念を論究している。この「性」の概念は儒教の人間学において、もっと言えば、一般に儒教思想において最も広範に論じられている概念のひとつである。「性」という文字は、すでに中国の最古の文献にも見られるし、徂徠と同時代の中国、朝鮮、そして日本の哲学者の著作にも見られる。だが「性」という文字の意味は時と共に大きく変化しており、徂徠の先人たち、特に宋代の哲学者たちは、この変遷を見落としてしまったのである。そこで徂徠は、彼らの理論ではこの「性」という表現が古典中国語の文献とは異なった意味で使われており、それゆえそれらは間違った理論である、と主張するのである。

さて、徂徠が『弁名』で展開した「性」をめぐる論考は、全部で7節からなる。そしてまず、最も長い第1節では、宋代の哲学者が呈示した2つの命題が根本的な誤りとして取り上げられている。

- 1-A. 人間の性（本性）は、普遍的な道徳的能力と個人的な素質とを含んでいる。
- 1-B. 個人的な素質は、本質的には変えることができる。

これら2つの命題が古典期の『孟子』を誤読したことによって主張されていることを徂徠は明示しようとする。そして彼は、いくつかの古典期の文献を引用して、「性」の本来的な意味と宋代の学者たちが彼らの

著作で用いた「性」の意味との違いを明確にしようと試みるのである。先にも述べたように、古典中国語の意味を逸脱していることを指摘することにより、宋代の哲学者が犯した誤りを解き明かすわけである。なお、彼らの命題がそもそも事柄として間違っていることを示す論拠は、さらに別の箇所でも述べられている。

続く3つの節で徂徠は、宋代の哲学者や同時代の儒学者の著作に見られる諸命題を逐一取り上げて、それらが先の2つの根本命題に基づいていることを明らかにしようとしている。

- 2. 人間の性（本性）は善である。
- 3. 人間の全般的な能力を用いるためには、心が静寂の状態にならなければならない。
- 4. 人間の全般的な能力は、道徳的感情の傾向性である。
- さらに徂徠は、残る3つの節でも宋代の哲学者や自分の師である伊藤仁斎を批判するが、それにとどまらず、そこでは自説も明確に述べている。
- 5. 人間には、理性的な感情と衝動的な感情とがある。
- 6. 衝動的な感情は音楽によって洗練される。
- 7. 生得的な個人的能力と、現に獲得中の個人的能力とを、区別すべきである。

これらの諸命題が示唆するように、徂徠の「性」をめぐる論考は道徳的な問題へと移行してゆく。すなわち、「人間とは何か」という人間学本来の問いだけでなく、「人間は何になるべきか」という優れて道徳的な問いもまた、そこでは論究されているのである。

そうした文脈で徂徠は、ある人を道徳的に判断するためには、その人が身につけた「社会の福祉に貢献する能力」が決定的な要因になる、と考えている。こうした徂徠の立論の背景には、そのような能力は生得的なものではなく、それにふさわしい社会的環境のなかで獲得され成熟してゆくものである、という見地が想定されよう。このように、徂徠が批判した先人たちの5つの命題と徂徠自身が奉じる3つの命題とを対照してみるならば、あるいは次のように言うことができよう。——カント曰く、道徳法則はわが内に宿れり。されど徂徠曰く、道徳法則はむしろわれらが外に存す。

【凡例】

1. 以下の本文は、荻生徂徠著『弁名』のうち、「性・情・才 七則」の章を全訳したものである。訳出に使用した底本と主要な参考文献は次のとおりである。

○底本：『荻生徂徠』（吉川幸次郎（ほか）校注、岩波書店、1973〔日本思想大系36〕）所収の「弁名」（136-144頁）。

○参考にした現代日本語訳：『荻生徂徠』（尾藤正英責任編集、中央公論社、1974〔日本の名著16〕）所収の「弁名（抄）」（188-191頁）。

○参考にした既存の独訳および英訳：

・ Gerhard Leinss, *Japanische Anthropologie: die Natur des Menschen in der konfuzianischen Neoklassik am Anfang des 18. Jahrhunderts: Jinsai und Sorai*, Wiesbaden 1995 [Izumi: Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans, hrsg. von Klaus Kracht Bd. 2)

・ Tetsuo Najita[奈地田哲夫] (ed.), *Tokugawa political writings*, Cambridge 1998 [Cambridge texts in modern politics]

○徂徠に関するその他の主要参考文献：

・ Ulrich Unger: *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, Darmstadt 2000

・ 『伊藤仁斎・伊藤東涯』吉川幸次郎・清水茂校注、岩波書店、1971〔日本思想体系33〕

・ 『仁斎・徂徠・宣長』吉川幸次郎著、岩波書店、1975

・ 『徂徠學派』頼惟勤校注、岩波書店、1972〔日本思想大系37〕

・ 『日本倫理思想史における徳目の総合的研究』研究代表者 佐藤正英、東京、1995〔平成6年度科学研究費補助金(総合研究(A))研究成果報告書; 課題番号: 05301006〕

2. 訳出に当たっては、徂徠自身の文献学的な批判精神に倣って「概念使用の精確さ」に細心の注意を払ったが、他方でまた、現代ドイツ語としての読み易さや明快さにも十分に留意した。そのため訳文中では、通常の現代ドイツ語表現で用いられる各種の記号を自在に使用することになった。それらの主要なものは次のとおりである。

○引用符 (" ") については、重要な概念を強調するために随時これを用いるが、他方で、徂徠が先人から引用した章句などを示すさいにも用いた。

○大カッコ ([]) は、文意を明確にするために訳者がみずらの判断で補足した語句であることを示す。

3. 上の「解題」でも強調しておいたように、徂徠の道德人間学を正しく理解するためには、彼が文献学的な批判精神によって先人たちの言説に立ち返ろうとした努力の跡をみずから辿りなおさなくてはならない。本稿の訳者は、本文を遥かに凌ぐ量の訳注を付すことによって、そうした徂徠の哲学精神を読者に伝えることに意を用いた。中国の古典的著作からの引用に当たっては、次の邦語文献を底本とした。なお、() のなかには、訳注で用いた独訳による書名を併記しておく。

・ 『論語』吉田賢抗著、明治書院、1970〔新釈漢文体系1〕 (= *Gespräche*)

・ 『大学・中庸』赤塚忠著、明治書院、1970〔新釈漢文体系2〕 (大学=*Lehre von der Mitte*; 中庸=*Maß und Mitte*)

・ 『孟子』内野熊一郎著、明治書院、1970〔新釈漢文体系4〕 (= *Schriften des Mengzi*)

・ 『列子』小林信明著、明治書院、1970〔新釈漢文体系22〕 (= *Schriften des Lie*)

・ 『易経』今井宇三郎著、明治書院、1987〔新釈漢文体系23・24〕 (= *Buch der Wandlungen*)

・ 『書経』加藤常賢著、明治書院、1983〔新釈漢文体系25・26〕 (= *Buch der Urkunden*)

・ 『礼記』竹内夫著、明治書院、1971〔新釈漢文体系27～29〕 (= *Buch der Riten*)

・ 『春秋左氏伝』鎌田正著、明治書院、1971〔新釈漢文体系30～33〕 (= *Aufzeichnungen des Zuo*)

・ 『詩経』石川忠久著、明治書院、1997〔新釈漢文体系110～112〕 (*Buch der Lieder*)

・ 『漢書』小竹武夫著、筑摩書房、1978 (= *Geschichte der Han-Dynastie*)

・ 『易経』高田真治・後藤基己著、岩波書店、1993 (= *Buch der Wandlungen*)

Natur, Emotionen, Fähigkeiten⁽¹⁾

1. "Mit dem Ausdruck "Natur" bezeichnet man angeborene Anlagen"⁽²⁾, mithin das, was von den Song-Konfuzianern "materielle Anlage" genannt wurde. Dass diese sagen, man müsse in Bezug auf die Natur darüber hinaus noch zwischen der "materiellen Anlage" und der "ursprünglichen Beschaffenheit" unterscheiden, liegt daran, dass sie die [Bedeutung der] Gelehrsamkeit betonen wollten. Aufgrund einer Fehlinterpretation der *Schriften des Mengzi*⁽³⁾ behaupten sie, alle Menschen besäßen dieselbe Natur wie die Heiligen⁽⁴⁾ und unterschieden sich von diesen nur hinsichtlich ihrer materiellen Anlagen. Letztlich geht es den Song-Konfuzianern darum, diese Anlagen umzuwandeln und selbst Heilige zu werden.⁽⁵⁾ [Sie argumentieren nun folgendermaßen:] Wenn die Menschen nur die ursprüngliche Beschaffenheit hätten und ihre materiellen Anlagen verschwänden, dann wären alle Menschen Heilige. Dann aber brauchte man keine Gelehrsamkeit. Wenn nur noch die materiellen Anlagen blieben und die ursprüngliche Beschaffenheit verschwände, dann würde auch das Studium keinen Nutzen bringen. Dann aber brauchte man keine Gelehrsamkeit. Die Song-Konfuzianer meinen somit, zwischen materiellen Anlagen und ursprünglicher Beschaffenheit in der Natur unterscheiden zu müssen, [um die Unentbehrlichkeit der Gelehrsamkeit aufzeigen zu können].⁽⁶⁾

Die materiellen Anlagen stehen aber schon von Beginn der Schwangerschaft an fest, so dass sich die so genannte "ursprüngliche Beschaffenheit der Natur" vielleicht im Himmel, nicht aber im Menschen finden lässt. Wenn man überdies davon ausgeht, der Geist würde durch nichts eingeschränkt und es gebe somit tatsächlich etwas, das durch nichts eingeschränkt wird, obgleich die materiellen Anlagen einschränken, wie erklärt man dann den Unterschied zwischen Menschen und wilden Tieren? Um diese Frage zu beantworten, verfallen die Song-Konfuzianer auf die Theorie der geraden, offenen und der gekrümmten, blockierten Materie. Diese Theorie stützt aber nicht ihre Lehre von der ursprünglichen Beschaffenheit. Man muss sie als vermessene Lehre bezeichnen.⁽⁷⁾

Im *Buch der Urkunden* heißt es: "Der Mensch ist das Wunder der Zehntausend Dinge."⁽⁸⁾ In den *Überlieferungen von Zuo* heißt es: "Der Mensch wird geboren und erhält die Mitte von Himmel und Erde."⁽⁹⁾ Im *Buch der Lieder* heißt es: "Der Himmel schuf das Volk; es gab Dinge und es gab Gesetze. Weil die Menschen sich an diese Gesetze halten, lieben sie die schöne Tugend." Konfuzius greift diese Stelle auf und sagt: "Wenn es Dinge gibt, muss es auch Gesetze geben. Das Volk beachtet die Gesetze und liebt daher die schöne Tugend."⁽¹⁰⁾ Im *Buch der Wandlungen* heißt es: "Das Streben nach Gewinn und Kontinuität entsprechen der Natur und den Gefühlen der Menschen."⁽¹¹⁾ oder: "Das, was etwas vervollkommenet, das ist die Natur."

All dies haben die Alten über die Natur gesagt. Wenn man diese Textstellen zusammengekommen betrachtet, erhellt sich alles so, als würde man in ein Feuer blicken. Der Ausdruck "Wunder" [der im ersten Zitat auftaucht,] bezeichnet das Gegenteil von Starrheit.⁽¹²⁾ Er bezeichnet jedoch kein wundersames, leeres Ding ohne Dunkelheiten, wie die Song-Konfuzianer sagen.⁽¹³⁾ Die Mitte [von der im zweiten Zitat die Rede ist,] ist das Gegenteil der Einseitigkeit. Dies besagt aber wiederum nicht dasselbe wie die Behauptung der Song-Konfuzianer, die Mitte sei ohne Neigung hierhin oder dorthin.⁽¹⁴⁾ Beide Zitate wollen aufzeigen, dass die Natur des Menschen flexibel ist. Bildlich gesprochen ist sie wie etwas, das sich in der Mitte befindet und sich sowohl nach links oder rechts, als auch nach vorne oder hinten bewegen kann. Die Dinge⁽¹⁵⁾ [von denen in den obigen Zitaten gesprochen wird] werden von den Menschen als "schön" bezeichnet und es gehört zur Natur des Menschen, das Schöne nachzuahmen. Auch diese Textstelle spricht davon, dass die menschliche Natur flexibel ist. Konfuzius sagte: "Nur die wirklich Klugen und die wirklich Dummen bewegen sich nicht."⁽¹⁶⁾ Auch hier wird gesagt, dass alle Menschen außer den Genannten flexibel sind. In einem der Zitate ist auch von "Kontinuität" die Rede. Damit ist gemeint, dass sich etwas nicht grundlegend verändert. Genauer gesagt spricht das Zitat davon, dass man die menschliche Natur nicht umwandeln kann. Das letzte

Zitat [– "das, was vervollkommnet, das ist die Natur." –] besagt, dass Perfektionierung sich der jeweiligen Natur entsprechend von Mensch zu Mensch unterscheidet.

Die menschliche Natur ist äußerst vielfältig. Es gibt grobe und sanfte, leichte und schwere, langsame und schnelle, agile und ruhige Menschen und diese Veranlagungen lassen sich nicht ändern. Aber dennoch halten alle die Natur für etwas, das sich entwickeln lässt. Wenn man Gutes lernt, wird man gut. Wenn man Schlechtes lernt, wird man schlecht. Daher errichteten die Heiligen eine Lehre, die der vielfältigen Natur der Menschen entspricht, und ließen die Menschen diese erlernen. Wenn man [auf diese Weise] seine Tugend verwirklicht, dann unterscheiden sich auch Grobheit oder Sanftheit, Leichtigkeit oder Schwere, Langsamkeit oder Schnelligkeit, Agilität oder Ruhe jeweils wieder entsprechend der Natur. Nur die Dummen bewegen sich nicht. Daher heißt es: "Man kann das Volk dazu bringen zu folgen, man kann es nicht dazu bringen zu verstehen."⁽¹⁷⁾ Die Menschen können also ihre materiellen Anlagen nicht verändern und sie können auch keine Heiligen werden.⁽¹⁸⁾

Auch die neun Tugenden aus dem *Buch der Urkunden*⁽¹⁹⁾ und die sechs Tugenden aus den *Riten von Zhou*⁽²⁰⁾ unterscheiden sich je nach der Natur der Menschen. Wie könnte es anders sein? Bildlich gesprochen nährt die Lehre der Heiligen – Lieder, Schriften, Riten und Musik – die Zehntausend Dinge wie ein sanfter Wind, wie lange ersehnter Regen und lässt sie wachsen. Obgleich die Dinge von ganz unterschiedlicher Art sind, wachsen sie doch alle, wenn sie genährt werden. Wird der Bambus genährt, wird er ein Bambus. Wird der Baum genährt, wird er ein Baum. Wird das Gras genährt, wird es Gras. Wird das Getreide genährt, wird es Getreide. Durch diese Kultivierung wird erreicht, dass die Dinge in ausreichendem Maße für Gebäude, Kleidung oder als Nahrungsmittel zur Verfügung stehen. Auf dieselbe Art und Weise können die Menschen mit Hilfe der Lehre der Heiligen ihre jeweiligen Fähigkeiten entwickeln und dank dieser Fähigkeiten können sie für die verschiedenen Ämter eingesetzt werden. Wenn gesagt wird, wer das Gute lernt, werde gut, dann ist damit gemeint, dass

jemand, der die ihm angemessene Nahrung erhält, Fähigkeiten entwickeln wird. Bildlich gesprochen ist es so, als ob man das Getreide reicher Erntejahre essen kann. Wenn gesagt wird, wer das Schlechte lernt, werde schlecht, dann ist damit gemeint, dass sich jemand, der nicht mehr die ihm angemessene Nahrung erhält, nicht entwickelt. Bildlich gesprochen ist es so, als ob man die ährenlosen Halme schlechter Erntejahre isst. Warum also will man unbedingt seine materiellen Anlagen verändern und es darauf anlegen, ein Heiliger zu werden? Mehr gibt es dazu nicht zu sagen.⁽²¹⁾

Die Song-Philosophen haben sich nicht an die Lehre der Heiligen gehalten und vermessenenerweise danach gestrebt, selbst Heilige zu werden. Sie haben die Geheimnisse der Lehre der Heiligen nicht verstanden, sie nach eigenem Gutdünken ausgelegt und Begriffe wie "die Ehrfurcht bewahren", "den Geist ausschöpfen" oder "den Geist des Himmels erweitern und die Gefühle ausmerzen" erfunden. Schließlich haben sie zwischen ursprünglicher Beschaffenheit und materieller Anlage unterschieden. Itô Jinsais Unterscheidung zwischen lebendigen und toten Begriffen⁽²²⁾ ist wahrhaftig eine Lehre, wie sie in tausend Jahre nicht da gewesen ist. Auch er kannte aber noch nicht die Lehre der Alten Könige.⁽²³⁾ Er hielt sich daher wörtlich an die polemischen Worte von Mengzi und hielt sie für die Grundprinzipien der Gelehrsamkeit.⁽²⁴⁾ Daher ist seine Lehre noch nicht wirklich klar und treffend. Dies ist höchst bedauerlich.

2. Konfuzius sagte: "Von Natur aus sind die Menschen einander ähnlich. Durch die Erziehung entfernen sie sich voneinander."⁽²⁵⁾ Diese Worte fordern zum Lernen auf, sie diskutieren nicht die Natur. Sie besagen, dass Fürst und Volk sich nicht außerordentlich fern sind, bevor sie zu lernen beginnen. Erst nachdem der Weg der Alten Könige studiert und dadurch fürstliche Tugenden entwickelt worden sind, erkennt man, dass da allerdings ein Unterschied zum Volk ist, der so groß ist wie der zwischen Himmel und Erde. Daher handelt der Satz, die Menschen seien einander von Natur aus ähnlich, lediglich von den durchschnittlichen Menschen.⁽²⁶⁾

In *Mitte und Maß* heißt es: "Seiner Natur zu folgen, das nennt man "den Weg".⁽²⁷⁾ Da die Schüler des Laozi den Weg der Alten Könige für widernatürlich hielten, hat Zisi⁽²⁸⁾ gesagt, die Alten Könige hätten den Weg der menschlichen Natur folgend errichtet und ihn den Menschen nicht aufgezwungen. Er hat nicht gesagt, dass sich von selbst ein Weg auftut, wenn man seiner Natur folgt. Auch Mengzis These, die menschliche Natur sei gut, entspricht dieser Idee Zisis. Betrachtet man das Zitat "Wer die Kleider von Yao trägt, wer die Worte Yaos spricht und wer die Taten Yaos tut, ist genau wie Yao."⁽²⁹⁾, dann versteht man, dass die Worte "die Menschen können alle wie Yao und Shun werden", nicht bedeuten, dass alle Menschen durch Lernen Heilige werden können. Auch der Satz "Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit wurzeln im Herzen." – d.h. die Theorie, die menschliche Natur sei gut – besagt keinesfalls, dass sich die Natur der normalen Menschen nicht von der der Heiligen unterscheidet. Die durch Gaozis Vergleich mit dem Weidenbaum zum Ausdruck gebrachte Auffassung ist endlich eine sehr treffende Darstellung. Sein Vergleich mit dem fließenden Wasser besagt ebenfalls, dass die menschliche Natur flexibel ist.⁽³⁰⁾ Mengzi hat [diese Vergleiche in] übertriebenen Ausdrücken wiedergegeben und verzerrt und daraufhin seine Theorie von Innen und Außen aufgestellt.⁽³¹⁾ So begründet seine Liebe zur Polemik letztlich die Fehler der Song-Konfuzianer. Diese Lehre und Xunzis⁽³²⁾ Theorie, die menschliche Natur sei schlecht, sind Theorien, die der Gründung eigener Schulen dienen sollten, sie betonen aber jeweils lediglich einen Aspekt und vernachlässigen den anderen. Yang Xiongs⁽³³⁾ Auffassung, in der menschlichen Natur seien Gut und Böse vermischt, und Han Yus⁽³⁴⁾ Ansicht, es gebe drei Qualitätsstufen der menschlichen Natur, sind nicht unvernünftig. Die Aussage von Su Shi⁽³⁵⁾, es gebe weder Gut noch Böse, ist im Geiste des Buddhismus. Ou Yangzis⁽³⁶⁾ Auffassung, die Heiligen hätten der Frage nach der Natur keine Priorität eingeräumt, ist tatsächlich die treffendste.

Itô Jinsai hat Mengzis Theorie, die Natur sei gut, interpretiert und gesagt: "Obwohl es unter den an-

geborenen Anlagen der Menschen zehntausenderlei verschiedene gibt, besitzen alle unabhängig von der Epoche und davon, ob sie Heilige oder Dumme sind, ein Bewusstsein dafür, dass das Gute gut und das Schlechte schlecht ist."⁽³⁷⁾ Man muss sagen, dass dies eine treffende Interpretation des Mengzi ist. Ist es aber so, dass einen dieses Bewusstsein, dass das Gute gut und das Schlechte schlecht ist, notwendigerweise in die Lage versetzt das Gute zu tun? Jemand wird gewiss sagen, ich liebe die Frauen, aber da ich nicht wie Zhao aus Song⁽³⁸⁾ sein kann, bringt mir dies keinen Nutzen.⁽³⁹⁾ Wenn jemand dem Weg der Alten Könige vertraut, dann wird er sich mehr und mehr anstrengen, wenn er die Theorie hört, die menschliche Natur sei gut; und er wird sich mehr und mehr bemühen, wenn er die Theorie hört, die menschliche Natur sei schlecht. Wenn er kein Vertrauen in den Weg der Alten Könige hat, dann wird er nur nach eigenem Gutdünken handeln, wenn er die Theorie hört, die menschliche Natur sei gut; und er wird sich selbst aufgeben, wenn er die Theorie hört, die menschliche Natur sei schlecht. Die Theorien von Xunzi und Mengzi haben mithin keinen Nutzen. Deshalb haben die Heiligen auch nicht [über die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder schlecht sei,] gesprochen. Der Fehler [von Xunzi und Mengzi] besteht darin, dass sie die Menschen, die ihnen nicht glauben, mit Worten dazu bringen wollen, ihnen zu glauben. Es gelang ihnen jedoch nicht, die Menschen dazu zu bringen, ihnen zu glauben, und stattdessen entstanden tausend verschiedenartige Theorien. Der Schaden, den ihre Worte angerichtet haben, war tatsächlich sehr groß. Von nun an konnten sich die Gelehrten nicht mehr auf die Lehre der Alten Könige berufen und suchten bloß den Wortstreit. Dies ist höchst bedauerlich.⁽⁴⁰⁾

3. In den *Aufzeichnungen über die Musik* heißt es: "Es entspricht der Natur des Himmels, dass der Mensch geboren wird und ruhig ist."⁽⁴¹⁾ Auf dieser Textstelle gründet die gesamte song-konfuzianische Lehre von ursprünglicher Beschaffenheit und Rückkehr zur Natur.⁽⁴²⁾ Wang aus Shi Liang und Itô Jinsai glaubten beide, diese

Textstelle bringe die Ansichten Laozis zum Ausdruck und sei kein Ausspruch der konfuzianischen Schule. Tatsächlich geht es hier jedoch darum, dass die Musik der Weg ist, die Natur und die Gefühle zu kultivieren. In der Lehre der Alten Könige kommt ihr nichts darin gleich, die menschliche Natur zu nähren und dadurch Tugenden reifen zu lassen. Bei dieser Lehrmethode besteht keine Notwendigkeit von Bedeutungen zu sprechen und keine Notwendigkeit den Verstand zu gebrauchen, "unmerklich und ohne zu denken folgt man den Normen der Könige"⁽⁴³⁾. Die gesamte Lehre von der Natur und den Gefühlen war daher in alter Zeit allein in den *Aufzeichnungen über die Musik* und im *Buch der Lieder* enthalten. Freude, Zorn, Trauer und Frohsinn⁽⁴⁴⁾ sind Gefühle, die alle Menschen in sich haben. Wenn bei ihrem Wirken jedoch eines deutlich überwiegt und ein zeitweiliges Ungleichgewicht herrscht, dann werden Ruhe und Harmonie unvermeidlich beeinträchtigt, die Stabilität geht verloren und so wird es dann schwierig, dass Tugenden reifen. Aus diesem Grunde wurde die Musik geschaffen und gelehrt. Man sagt von der Natur, dass man sie vom Himmel erhält, und benennt sie mit dem Ausdruck "Mitte". Somit bezeichnet man mit diesem Ausdruck den Zeitpunkt des frühen Säuglingsalters, wenn Freude, Zorn, Trauer und Frohsinn noch keine Objekte haben. Dieser [Zeitpunkt] ist auch mit dem Satz "[Es entspricht der Natur des Himmels,] dass der Mensch geboren wird und ruhig ist." gemeint. Der Satz fordert keinesfalls dazu auf, in das frühe Säuglingsalter zurückzukehren. Er spricht auch nicht davon, man solle einen Zustand der Ruhe und Leere anstreben. Nur weil die Musik die Sprünge der Gefühle kontrolliert und vor Übertreibungen schützt, ist hier von dem Zeitpunkt, in dem noch nichts ausufert, die Rede. Wie die Mitte auch in dem Werk *Mitte und Maß* als noch nicht entwickelte Gefühle aufgefasst wird, so darf man den Zeitpunkt vor der Entwicklung nicht für das Fundament und nicht für den Boden, auf dem man Anstrengungen unternimmt, halten. Die Textstellen besagen einfach, dass die menschliche Natur die Mitte zwischen Himmel und Erde enthält und der Weg der Alten Könige der Natur des

Menschen folgend errichtet worden ist. Die späteren Konfuzianer kannten die alten Ausdrücke nicht, sie kannten auch die alten Sätze und Zeichen und die Lehrmethode der Alten Könige nicht und gingen willkürlich davon aus, die Mitte sei die Tugend der ursprünglichen Beschaffenheit. Sie haben [diese Textstellen] überinterpretiert, bis es schließlich zur rigiden Lehre der Song-Konfuzianer kam. Auch Wang und Itô Jinsai folgten beim Lesen der alten Zeichen den Erklärungen der Song-Konfuzianer. Wie können sie dann spotten, deren Worte entsprächen nicht der konfuzianischen Lehre? Alles in allem sollte man nicht allzu streng zwischen Natur und Anerzogenem unterscheiden. Wenn die Alten von der Natur sprachen, redeten sie nämlich häufig einfach über das frühe Säuglingsalter.⁽⁴⁵⁾ Wie kann man das Säuglingsalter für etwas Wertvolles halten? Mengzi hat gesagt "Der große Mensch vergisst nicht sein Herz aus dem Kindesalter." und darauf gründen die Song-Konfuzianer ihre Lehre von der Rückkehr zum Ursprung. Sie wussten nicht, dass dieser Satz einfach einen Schreibfehler enthielt, und es statt "der große Mensch" "der große Shun" heißen musste.

4. Die Vorstellung, Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit⁽⁴⁶⁾ seien die Natur⁽⁴⁷⁾, beginnt mit den Han-Konfuzianern und wird von den Song-Konfuzianern vervollkommen. Sie hängt mit der Lehre von den Fünf Elementen zusammen.⁽⁴⁸⁾ Mengzi aber hat gesagt: "Was die Natur des Fürsten ausmacht, ist, dass Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit in seinem Herzen wurzeln."⁽⁴⁹⁾ Überdies sagte er: "Der Mund strebt nach Wohlgeschmack, die Augen nach Schönheit, die Ohren nach Wohlklang, die Nase nach Wohlgeruch und die Glieder streben nach Ruhe und Behaglichkeit. Dies ist die Natur. Da für diese Dinge jedoch der Wille des Himmels existiert, zählt der Fürst sie nicht zu seiner Natur. Die Güte liegt in der Beziehung vom Vater zum Sohn, die Gerechtigkeit liegt in der Beziehung von Fürst und Untertan, der Anstand liegt in der Beziehung zwischen Wirt und Gast, die Weisheit liegt bei den Begabten und die Heiligen befinden sich auf dem Weg des Himmels.

Dies ist der Wille des Himmels. Da für diese Dinge jedoch eine Natur existiert, nennt der Fürst sie nicht "den Willen des Himmels".⁽⁵⁰⁾ Dies entspricht seiner ursprünglichen Auffassung.⁽⁵¹⁾

Itô Jinsai betont, dass Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit nicht in der Natur liegen und man muss sagen, dass er damit Mengzis Ansichten treffend erfasst. Mengzi ist der Ansicht, dass die Tatsache, dass Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit von Beginn an im Herzen *wurzeln*, die menschliche Natur ausmache. Er hat nicht gesagt, Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit *seien* die menschliche Natur. Die Theorie [Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit seien die menschliche Natur] geht jedoch von dem Streit um Innerlichkeit oder Äußerlichkeit [der Gerechtigkeit und dem Versuch] aus, eine Schule zu begründen. Betrachtet man Mengzis Streit mit Gaozi hierüber, dann sieht man, dass das Wortgefecht wie eine Quelle sprudelt, der Mund die Worte nicht auswählt und das Gefecht erst zur Ruhe kommt, wenn der andere überredet ist. Mengzi konnte allerdings nicht wissen, dass [daraus] in späteren Zeiten das Leid mit der Lehre der Song-Konfuzianer entstehen würde. Weil er sein Herz verengt hat, kann er die Verantwortung hierfür jedoch nicht zurückweisen.

Güte und Weisheit sind Tugenden. Gerechtigkeit und Anstand bilden den Weg. Alle diese Dinge wurden von den Heiligen geschaffen. Auch Mengzi wollte einfach sagen, dass die Alten Könige die Tugenden und den Weg im Einklang mit der menschlichen Natur geschaffen haben. Itô Jinsai hielt sie alle vier für Tugenden. Das war ein Fehler.⁽⁵²⁾

5. Die Gefühle, das sind die Emotionen Freude, Zorn, Trauer und Frohsinn, wenn sie ohne auf die Überlegung⁽⁵³⁾ zu warten je nach Natur [des Individuums] unterschiedlich hervortreten⁽⁵⁴⁾. Ein medizinisches Lehrwerk führt die Namen der so genannten Sieben Gefühle "Freude", "Zorn", "Liebe", "Wehmut", "Trauer", "Staunen" und "Furcht" gemeinsam mit dem Organ auf, aus dem sie hervorgehen.⁽⁵⁵⁾ Das *Buch der Riten* nennt "Freude", "Zorn", "Trauer", "Furcht", "Liebe", "Hass" und "Begierde",

andere⁽⁵⁶⁾ nennen nur die vier Gefühle "Freude", "Zorn", "Trauer" und "Frohsinn"; diese Werke sprechen hier von den Gefühlen entweder als Neigungen oder als Abneigungen.

In Bezug auf die allgemeine Unterscheidung zwischen vernünftigen Emotionen und Gefühlen nennt man dasjenige, über das nachgedacht wird, "vernünftige Emotionen"; das, was nicht zum Nachdenken vordringt, nennt man "Gefühle". Wenn die sieben [oben genannten Emotionen] hervortreten und keine Beziehung zur Natur haben, nennt man sie "vernünftige Emotionen"⁽⁵⁷⁾; wenn sie Beziehung zur Natur haben, nennt man sie "Gefühle". In der Natur aller Menschen gibt es bestimmte Begierden und wenn [die Emotionen] bis zu den Überlegungen vordringen, dann kann man die Natur zügeln. Wenn sie nicht zu den Überlegungen vordringen, dann sind sie den Begierden der Natur überlassen. Die vernünftigen Emotionen können daher berichtigt werden, die Gefühle aber können nicht berichtigt werden. Dies ist die Theorie von Vernunft und Gefühl.⁽⁵⁸⁾

In der Natur aller Menschen gibt es bestimmte Begierden und diese Begierden unterscheiden sich jeweils nach der Natur [des Einzelnen]. Daher werden die sieben Gefühle von den Begierden beherrscht. Folgen sie diesen Begierden, dann sind sie Freude, Frohsinn oder Liebe; sind die diesen Begierden entgegengesetzt, dann sind sie Zorn, Hass, Trauer oder Furcht.⁽⁵⁹⁾ Dass die Naturen jeweils ihre Begierden besitzen, erkennt man an den Gefühlen. Daher spricht man in einer feststehenden Wendung von "Gefühlen und Begierden"⁽⁶⁰⁾ oder von den "gemeinsamen Gefühlen unter dem Himmel"⁽⁶¹⁾. In diesen beiden Wendungen bedeutet "Gefühle" so viel wie "Begierden". Dass die Naturen jeweils etwas besitzen, worin sie sich voneinander unterscheiden, erkennt man wiederum an den Gefühlen. Daher heißt es beispielsweise "die Gefühle der Zehntausend Dinge" oder "Das was die Dinge unterscheidet, das sind die Gefühle der Dinge"⁽⁶²⁾. Diese Zitate sprechen beide von den Gefühlen als den Unterschieden zwischen den Naturen.

Auch in der Mengzi-Stelle "Und dies sollen die [wahren] Gefühle der Menschen sein?"⁽⁶³⁾ spricht dieser

[die naturgegebenen Unterschiede] unmittelbar als die Gefühle an. Auf ähnliche Art und Weise spricht man auch von "den Gefühlen [d.h. den wahren Umständen] eines Justizfalls"⁽⁶⁴⁾ oder "den Gefühlen [d.h. den wahren Verhältnissen] beim Militär" oder davon "seine Gefühle zu gebrauchen [d.h. aufrichtig sein]"⁽⁶⁵⁾. Alle diese Zitate sprechen von den Gefühlen als die innere Wahrheit, die nicht verborgen bleibt, und deshalb heißt es auch, man lese dies [das Schriftzeichen für "Gefühle" in diesen Textstellen] im Sinne von "Wirklichkeit". Auch weil man die Gefühle nicht berichtigen kann, verwendet man [den Ausdruck] in dieser anderen Bedeutung.

Auch die wahren Umstände eines Justizfalls und die wahren Verhältnisse beim Militär besitzen jeweils eine besondere Eigenart und werden klar [und unterscheidbar], wenn man diese erfasst, so wie sich auch die Gefühle gemäß der jeweiligen Natur unterscheiden. Deshalb existieren die obigen Ausdrucksweisen.⁽⁶⁶⁾

Weil die Song-Konfuzianer den Geist für die Natur hielten, ist die Bedeutung dieser Zeichen unverständlich geworden. Auch konnte ihre Theorie die Beziehung zwischen Natur und Gefühlen nicht zu Tage fördern. Erst mit Itô Jinsai wurden sie wieder verständlich.

6. Itô Jinsai hat gesagt: "[Es gibt bestimmte Methoden für die Kultivierung der Vernunft, für die Kultivierung der Natur und für die Kultivierung des Willens. Es gibt jedoch keine solchen Methoden für die Kultivierung der Gefühle oder der Talente.] In Bezug auf die Vernunft spricht man von "bewahren" oder von "ausschöpfen", in Bezug auf die Natur spricht man von "nähren" oder von "zügeln", in Bezug auf den Willen spricht man von "erfassen" oder von "aufrichten". Bei Gefühlen und Talenten wendet man keine dieser Methoden an. Die Song-Konfuzianer sprachen davon, die "Gefühle zu beschränken". Dies war ein Fehler."⁽⁶⁷⁾

Jinsai folgt lediglich Mengzi, kennt aber nicht die Lehre über Riten und Musik der Alten Könige. Deshalb glaubte er, man könne die Gefühle nicht kultivieren. Schaut man sich an, wie er die Textstelle "Yan ließ nie seinen Ärger an anderen aus"⁽⁶⁸⁾ diskutiert und dass er sagt: "Als Shun

die vier Verbrecher töten ließ, da wird er auch Zorn empfunden haben.", [dann wird man allerdings sagen]: Wie könnte es anders sein?⁽⁶⁹⁾

Die Gefühle dringen nicht bis zu den Überlegungen vor. Die Musik stellt ihre Lehrmethode dar. Ohne Bedeutungen kann man sie ausdrücken, ohne Überlegungen kann man sie anwenden. Daher kultiviert man die Natur und die Gefühle durch die Musik. Dies ist die Lehrmethode der Alten Könige. Wie hätten die Gelehrten der Vernunft-Schule dies erkennen können? Cheng Yi hat gesagt, man erreiche die Mitte, indem man die Gefühle beschränke. Wie könnte dies falsch sein? Er kannte jedoch wiederum nicht die Methode, wie man diese beschränkt und wenn man dann danach strebt, mit seinen Fähigkeiten über die Gefühle hinaus zu gelangen, dann ist das ein Fehler.

7. Der Ausdruck "Talent" bedeutet dasselbe wie "Eignung". Die Menschen besitzen Eignungen so wie auch Holz jeweils seine Eignung hat. Man kann entweder Firstbalken und Querbalken daraus machen, oder man kann Querbalken und Sparren daraus herstellen. Die Menschen besitzen den Unterschieden ihrer Naturen entsprechend jeweils bestimmte Dinge, die sie gut verrichten können. Dies sind ihre Eignungen. In diesem Sinne sprechen auch die Mengzi-Worte "die Schuld liegt nicht bei den Talenten"⁽⁷⁰⁾, "die vom Himmel mitgegebenen Talente"⁽⁷¹⁾ oder "seine Talente nicht ausschöpfen"⁽⁷²⁾ alle über die Natur. Dass Itô Jinsai [Talent] im Sinne von "Fähigkeit der Natur" versteht, ist zutreffend. Auch wenn vom untalentierten Sohn von Gao oder von Taugenichtsens gesprochen wird, meint man, dass man sie nicht [zum Wohle der Gesellschaft] einsetzen kann. Hier kann man "Talent" allerdings auch einfach im Sinne von "Fähigkeit" lesen. In den Aussprüchen "die zahlreichen Eignungen, die zahlreichen Kunstfertigkeiten"⁽⁷³⁾ des Herzogs von Zhou und "das geringe Talent Pan Chengkuos"⁽⁷⁴⁾ geht es ebenfalls um Fähigkeiten. In späteren Zeiten wurde das Zeichen für "Talent" nur noch im Sinne von "Fähigkeit" gelesen.⁽⁷⁵⁾

Anmerkungen

(1) Der hier übersetzte Textausschnitt stammt aus Sorais philosophischem Lexikon, der *Klärung der Namen* (弁名). Die Übersetzung folgt der Ausgabe des Textes in der Reihe *Nihon Shisō Taikēi*, im Folgenden "NST" abgekürzt. Auch das Werk Jinsais wird aus der NST-Ausgabe zitiert. Alle Textstellen aus den chinesischen Klassikern werden, außer wenn ausdrücklich angegeben, aus der *Shinshaku Kanbun Taikēi* Reihe zitiert, im Folgenden "SKT" abgekürzt.

(2) Wie Sorai bereits im ersten Satz seiner Abhandlung deutlich macht, schließt er sich der Ansicht des japanischen Konfuzianers Itō Jinsai (1627–1705) an, der zufolge der Ausdruck "Natur" "nicht mehr und nicht weniger als die angeborenen Eigenschaften eines Menschen" bezeichnet (s. Jinsai, NST Band 33, S.134). Wie Jinsai zitiert Sorai die Definition des Ausdrucks "Natur" aus der *Geschichte der Han-Dynastie* (漢書; Otake Takeo (Hrsg.): *Kansho Chūkan*, Tōkyō 1978, S.286).

(3) Die *Schriften des Mengzi* (孟子) werden dem antiken Philosophen Meng Ke (372–289?) zugeschrieben und gelten als einer der wichtigsten konfuzianischen Klassiker. Meng Ke wird auch "Mengzi", d.h. "Meister Meng", und in latinisierter Form "Menzius" genannt. Vgl. zur These der Fehlinterpretation die Passagen, die Sorai im zweiten und vierten Abschnitt des hier übersetzten Textes zitiert und kommentiert.

(4) Der Ausdruck "Heilige" (聖人) bezeichnet im Allgemeinen moralisch vollkommene Wesen. Sorai verwendet den Ausdruck "Heilige" für Menschen, die aufgrund ihres außerordentlichen Wissens über den "Weg von Himmel und Erde" und "die Natur der Menschen" in der Lage waren, gesellschaftliche Institutionen zu schaffen. Für Sorai zählen nur die Könige des antiken China und Konfuzius zu den Heiligen. Er verwendet daher neben dem Ausdruck "Heilige" auch die Ausdrücke "die Alten Könige" (先王) oder "die Heiligen Könige" (聖王). Die in Sorais Augen von den Alten Königen geschaffenen gesellschaftlichen Institutionen umfassen u.a. bestimmte Rituale, Musikstücke und Lieder, ein feudales System der Landverteilung und die klassische chinesische Sprache. Eines der Hauptanliegen Sorais besteht darin, die Bedeutung gesellschaftlicher Institutionen gegenüber der individuellen moralischen Kultivierung zu betonen und das antike chinesische Gesellschaftssystem als das einzig wahre

gesellschaftliche Ideal herauszustellen. Daher wehrt er sich im Folgenden vehement gegen die These, alle Menschen könnten Heilige werden.

(5) Sorai beginnt seine Abhandlung mit einer kurzen Rekonstruktion der Auffassung seiner Gegner, der chinesischen Philosophen Cheng Hao (1032–1085), Cheng Yi (1033–1107) und Zhu Xi (1130–1200), die in der Song-Dynastie (960–1279) lebten und deshalb von Sorai als "Song-Konfuzianer" (宋儒) bezeichnet werden. Diese haben eine Art Moral-Sense-Theorie vertreten, der zufolge alle Menschen dieselbe ursprüngliche Beschaffenheit, nämlich die angeborene Fähigkeit besitzen, in geeigneten Situationen Mitleid, Scham, Empörung, Ehrfurcht und Respekt zu empfinden und zu erkennen, welches Verhalten richtig und welches falsch ist. Die Menschen werden in ihren Augen allerdings auch mit individuell verschiedenen materiellen Anlagen geboren, die den angeborenen moralischen Sinn in seiner Funktion stören und so bewirken können, dass Menschen nicht mehr erkennen, welches Verhalten in einer bestimmten Situation angemessen ist, oder dafür sorgen, dass die Menschen nicht die Gefühle empfinden, die sie zu gutem Handeln motivieren und von schlechtem Handeln abhalten würden. Diese störenden materiellen Anlagen lassen sich nach song-konfuzianischer Auffassung jedoch durch geeignete Kultivierung grundlegend verändern und unschädlich machen. Die menschliche Natur besteht in der Theorie der Song-Konfuzianer also aus zwei Teilen, nämlich aus der ursprünglichen Beschaffenheit, die die allen Menschen angeborene Fähigkeit umfasst, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und aus den materiellen Anlagen, die verschiedene Qualitätsgrade besitzen können, die aber durch geeignete Kultivierung verändert werden können. Sorai lehnt diese Unterscheidung zwischen ursprünglicher Beschaffenheit und materiellen Anlagen und die These, angeborene Anlagen ließen sich grundlegend verändern, ab.

Auf die Frage, ob Sorai die Ansichten der Song-Konfuzianer treffend wiedergibt, kann in dieser Übersetzung nicht eingegangen werden.

(6) Sorai rekonstruiert die Entstehung der in seinen Augen irrigen Unterscheidung zwischen ursprünglicher Beschaffenheit und materiellen Anlagen auf folgende Art und Weise: Aufgrund einer Fehlinterpretation einiger klassischer Textpassagen

glauben die Song-Konfuzianer, alle Menschen könnten Heilige, d.h. moralisch vollkommene Menschen werden. Deshalb errichten sie eine Heilslehre, die den Menschen zu zeigen verspricht, wie man dieses Ziel erreichen kann. Damit eine solche Lehre aber überhaupt sinnvoll erscheint, müssen die Song-Konfuzianer zunächst den Nutzen einer solchen Lehre aufzeigen und erklären, warum zwar alle Menschen Heilige werden können, es aber de facto nur so wenige moralisch herausragende Menschen gibt. Dafür greifen sie Sorai zufolge auf ihre Theorie der Unterscheidung zwischen ursprünglicher Beschaffenheit und materiellen Anlagen zurück. Diese besagt, dass alle Menschen dieselbe ursprüngliche Beschaffenheit wie die Heiligen besitzen und somit grundsätzlich in der Lage sind, Heilige zu werden, dass aber tatsächlich deshalb nicht alle Menschen Heilige sind, weil sie überdies mit störenden materiellen Anlagen geboren werden. Mit der weiteren These, dass sich diese materiellen Anlagen mit Hilfe einer geeigneten Lehre grundlegend verändern lassen, können die Song-Konfuzianer begründen, warum eine Lehre wie die ihre für die moralische Kultivierung unentbehrlich ist. Daher sagt Sorai, ihre Unterscheidung diene letztlich dem Versuch, ihre eigene Lehre als unentbehrlich auszuweisen.

(7) Hinter diesem dicht geschriebenen Abschnitt, in dem Sorai Argumente gegen die Unterscheidung zwischen ursprünglicher Beschaffenheit und materiellen Anlagen anführt, verbirgt sich seine Zurückweisung des Materie-Geist-Dualismus, der die gesamte song-konfuzianischen Theorie durchzieht. Dieser dualistischen Auffassung zufolge lassen sich die Abläufe in der Natur zwar allein mithilfe materieller Kräfte, die man mit dem Ausdruck "qi" (気), d.h. "Materie" zusammenfasst, erklären, man muss jedoch die Existenz eines geistigen Prinzips, welches "li" (理) genannt wird, voraussetzen, um verständlich zu machen, warum die Dinge existieren (i), warum sie so sind, wie sie sind (ii), warum alle Veränderungen systematisch und geordnet verlaufen (iii) und warum man davon sprechen kann, dass bestimmte Zustände und Ereignisse sein *sollen* bzw. *nicht* sein *sollen* (iv). Dieses geistige Prinzip existiert nach song-konfuzianischer Auffassung überall, allein in der menschlichen Seele sei es jedoch in "gerade und offene" Materie eingebettet, die den Geist hindurchscheinen lässt, so dass der Mensch in der Lage ist zu erkennen, wie die Welt beschaffen ist und wie sie

sein soll. Dieses geistige Prinzip im Menschen bezeichnen die Song-Konfuzianer auch mit dem Ausdruck "ursprüngliche Beschaffenheit". Obgleich die Materie, aus der der Mensch gemacht ist, eigentlich besonders edel ist und den Geist durchscheinen lässt, kann sie auch individuelle Trübungen aufweisen, welche z.B. das Füllen moralischer Urteile erschweren. Diese individuellen materiellen Eigenschaften werden als "materielle Anlagen" bezeichnet. Sorai weist die dualistische Auffassung der Song-Konfuzianer in seinem Eintrag über "Geist, Materie und menschliche Begierden" (NST S.244ff.) vehement zurück. Dort vertritt er die Auffassung, dass der Ausdruck "li", mit dem die Song-Konfuzianer das allgegenwärtige geistige Prinzip bezeichnet haben, bloß das Wesen von Einzeldingen (s.o. Punkt ii) benennt. Da der Blick der Menschen auf die Dinge zumeist von ihren individuellen Standpunkten und Interessen geprägt ist, seien sie jedoch nicht zur Erkenntnis des Wesens der Dinge in der Lage. Den Versuch, zum Wesen der Dinge vorzudringen, indem man seine Wünsche und Begierden – d.h. in der Theorie der Song-Konfuzianer die Trübungen der materiellen Anlage – überwindet, hält Sorai für vermessen. An dieser Stelle bringt Sorai wohl die folgende Kritik vor: Während man mit einer monistischen materiellen Auffassung relativ leicht erklären kann, wie die Natur eines einzelnen Menschen entsteht – nämlich durch den Prozess der Zeugung – muss eine dualistische Theorie noch auf den Himmel verweisen, der den von Materie noch völlig unbefleckten Geist zum Zeitpunkt der Geburt zuteilt. Wenn man dies jedoch annimmt, hat man Schwierigkeiten zu erklären, was einen Menschen von einem Tier unterscheidet, da der ungeborene Mensch ja noch gewissermaßen ohne Wesen ist und nur aus Materie besteht. Dafür müssen die Song-Konfuzianer noch eine weitere Unterscheidung, nämlich die zwischen menschlicher und anderer Materie einführen. Durch diese zusätzliche Unterscheidung wird die Theorie noch komplexer und in Sorais Augen gänzlich unplausibel.

(8) S. *Buch der Urkunden* (書經), SKT S.451: "Himmel und Erde sind Vater und Mutter der Zehntausend Dinge. Der Mensch ist das Wunder der Zehntausend Dinge. Die wahrhaft Begabten werden zu Herrschern und die Herrscher werden zu Vater und Mutter des Volkes." Der SKT-Ausgabe des *Buchs der Urkunden* zufolge besagt der von Sorai zitierte Satz, der Mensch sei die

Krone der Schöpfung.

(9) S. *Überlieferungen von Zuo* (左伝), SKT S.762: "Ich habe gehört, dass das Volk die Mitte von Himmel und Erde erhält, wenn es geboren wird, und dass man dies "Bestimmung" (命) nennt."

(10) Sowohl der Text des *Buchs der Lieder* (詩経), SKT S.258ff., als auch die Interpretation des Konfuzius finden sich in den *Schriften des Mengzi*, SKT S.387.

(11) Vgl. die Übersetzung dieser Stelle aus dem *Buch der Wandlungen* (易経) in der SKT-Ausgabe, S.130: "Die Energie des schöpferischen Ursprungs steht am Anfang der Entstehung der Zehntausend Dinge. Ihre Tugend ist die Größe und deshalb erreicht sie alle Dinge und lässt sie wachsen. Den Zehntausend Dingen Gewinn zu bringen ist ihre Natur; ein starker, guter Wille ist ihr spezifisches Gefühl." Die zweite Textstelle befindet sich in einem Abschnitt des *Buchs der Wandlungen*, der in der SKT-Ausgabe nicht veröffentlicht wurde. S. stattdessen z.B. die folgende Ausgabe: Takada Shinji, Gotô Motomi: *Ekikyô Gekan*, Tôkyô 1980, S.220.

(12) Auf den ersten Blick ist nicht ersichtlich, wie Sorai zu dieser Interpretation des Ausdrucks "Wunder" in dem zitierten Satz gelangt. Vermutlich vertritt er die Auffassung, der Mensch sei die Krone der Schöpfung, weil er im Gegensatz zu den Tieren nicht "star", sondern anpassungs- und deshalb gesellschaftsfähig ist.

(13) Hier bezieht sich Sorai auf die folgende Auffassung aus Zhu Xis *Sätze und Ausdrücke der Großen Lehre* (大学章句), SKT S.115f.: "Die strahlende Tugend [ursprüngliche Beschaffenheit] ist dasjenige, was der Mensch vom Himmel erhält; leer, wundersam und ohne Dunkelheiten. Sie umfasst den gesamten Geist und spiegelt alle Dinge wieder."

(14) Vgl. Zhu Xis *Sätze und Ausdrücke aus Mitte und Maß* (中庸章句): "In *Mitte und Maß* heißt es: "ohne Neigung hier- oder dorthin". Damit ist der ebene und ewige Geist gemeint, ohne Zuviel und Zuwenig." Sorai weist hier die Auffassung zurück, Ziel der moralischen Kultivierung sei es, die Seele in einen Zustand der Leere, ohne Neigungen, Abneigungen, Begierden und Gefühle zu versetzen. Er führt diese Auffassung vor allem auf ein Missverständnis des Ausdrucks "Mitte" zurück (vgl. die Ausführungen in Abschnitt 3).

(15) Sorai vertritt eine sehr eigentümliche Interpretation des

Ausdrucks "Dinge" (物), vgl. den Eintrag in der *Klärung der Namen* (NST, S.253): "Dinge, das sind die konkreten Regeln einer Lehre. Die Menschen des Altertums strebten beim Lernen danach, eine Fähigkeiten zu verinnerlichen. Wer anderen etwas beibrachte, bediente sich beim Lehren daher dieser Regeln. Wer etwas lernte, hielt sich an diese Regeln. [...] Auch die Sechs Künste (Sitten, Musik, Bogenschießen, Reiten, Schreiben und Mathematik) haben alle ihre konkreten Regeln. Diese bestehen in den Einzelheiten des Erwerbs einer Fähigkeit. Es sind die Dinge, bei denen man verweilen und die man bewahren muss, um diese Fähigkeiten zu erlernen." Diesem Verständnis des Ausdrucks "Dinge" entsprechend besagt das Zitat aus dem *Buch der Lieder* und der Kommentar des Konfuzius zu dieser Stelle in Sorais Augen, dass Fähigkeiten nach klaren Regeln erlernt werden müssen, dass sich bei Einhaltung dieser Regeln aber auch von selbst eine emotionale Verbundenheit mit dem Erlernten einstellt. Es ist diese Eigenart des Menschen, die für Sorai die Flexibilität der menschlichen Natur ausmacht und die die Menschen in die Lage versetzt zu lernen.

(16) S. *Gespräche* (17.3), SKT S.375.

(17) S. *Gespräche* (8.9), SKT S.182.

(18) Im vorangehenden Textabschnitt hat sich Sorai der zweiten Kernthese der Song-Konfuzianer – der These, angeborene Anlagen ließen sich umwandeln – angenommen, nachdem er sich zunächst mit der These, man könne in der menschlichen Natur zwischen ursprünglicher Beschaffenheit und materiellen Anlagen unterscheiden, auseinandergesetzt hatte. Da Sorai bezweifelt, dass sich die materiellen Anlagen der Menschen grundlegend verändern lassen, lehnt er auch Kultivierungsmethoden wie Meditation und Reflexion ab, die auf einen grundlegenden Charakterwandel ausgerichtet sind. Er bezeichnet solche Methoden mit dem Ausdruck "Gelehrsamkeit" (学問) und versucht nun hier mit Hilfe klassischer Zitate ein Bild der Kultivierung und Erziehung der menschlichen Natur zu zeichnen, das sich grundlegend von der Auffassung der Song-Konfuzianer abhebt. Sorai unterscheidet insgesamt drei Arten der Veränderung der Natur eines Menschen, wobei er sie nicht immer einheitlich benennt. In der *Klärung der Namen* bezeichnet er die grundlegende Veränderung der Natur meist mit dem Ausdruck "umwandeln" (変). Als Beispiele führt er die Gegensatzpaare grob und sanft, leicht und schwer, langsam und

schnell, agil und ruhig an und betont, dass sich Veranlagungen des Temperaments wie diese nicht verändern lassen. Im Gegensatz dazu benennt er mit dem Ausdruck "entwickeln" (移) zwei andere Typen der Veränderungen der Natur. Erstens bezeichnet er damit den Erwerb von Fähigkeiten durch das Studium, beispielsweise das Erlernen einer Sprache durch Vokabellernen, grammatische Übungen und sprachliche Praxis. Zu dieser Art der Veränderung der Natur sind einige Menschen durchaus in der Lage. Dabei hängt die Möglichkeit, sich derart zu verändern, jedoch von den angeborenen Anlagen ab. Nicht jeder Mensch kann Fremdsprachen erlernen oder ein großer Musiker werden. Daher ist diese Art der Veränderung keine grundlegende Veränderung, sondern die Entwicklung und Vervollkommenheit angeborener Anlagen. Ein zweiter Typ der Entwicklung besteht darin, durch leidvolle Erfahrungen geprägt zu werden. Es gibt in Sorais Augen jedoch auch Menschen, die weder durch das Studium noch durch leidvolle Erfahrungen Fähigkeiten oder Wissen erwerben. Er sagt, dass dies auf die einfachen Menschen aus dem Volk zutrifft und bezeichnet diese Menschen als "dumm". Er betont, mit dem Ausdruck "dumm" sei keine moralische Bewertung verbunden, sondern nur ausgedrückt, dass die betreffenden Menschen nicht zum Bücherstudium in der Lage sind und aus ihren leidvollen Erfahrungen keinen Nutzen ziehen können. Auch die Natur dieser Menschen kann jedoch in gewisser Hinsicht verändert werden. Sorai bezeichnet diese Art der Veränderung mit dem Ausdruck "formen" (化). Damit ist gemeint, dass man durch Musik, Riten und geeignete gesellschaftliche Institutionen Einfluss auf die Begierden und Neigungen der Menschen ausüben kann. Beispielsweise könne man durch eine Gesellschaftsordnung, die klare Standesgrenzen zwischen Samurai, Bauern, Handwerkern und Kaufleuten bestimmt und detailliert festlegt, welche Kleidung, Lebensmittel, Haushaltsgegenstände, Wohngebäude etc. dem jeweiligen Stand angemessen sind, bewirken, dass die Menschen aufhören, nach übermäßigem Luxus zu streben.

(19) Im *Buch der Urkunden* werden die folgenden neun komplexen Eigenschaften als Tugenden bezeichnet: "großherzig und gleichwohl streng sein, sanft und gleichwohl bestimmt sein, sittsam und gleichwohl handfest sein, aufgeweckt und gleichwohl bescheiden sein, ehrfürchtig und gleichwohl ent-

scheidungsfreudig sein, offen und gleichwohl taktvoll sein, großzügig und gleichwohl konsequent sein, von starkem Willen und gleichwohl vernünftig sein, zupackend und gleichwohl gerecht sein" (SKT, S.50).

(20) Die in den *Riten von Zhou* (周礼) genannten Tugenden sind Weisheit, Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Loyalität und Harmonie.

(21) Sorai zufolge ist es nicht nur so, dass es leider nicht möglich ist, die angeborenen Anlagen der Menschen zu verändern, vielmehr beruht das Funktionieren menschlicher Gesellschaften in seinen Augen gerade darauf, dass sich die Fähigkeiten der Menschen von Natur aus grundlegend voneinander unterscheiden. Daher sollte man keinesfalls versuchen, die menschlichen Anlagen einander anzugleichen. Ziel der gesellschaftlichen Institutionen, insbesondere der Erziehung, muss es Sorais Auffassung zufolge sein, die angeborenen Besonderheiten der Menschen reifen zu lassen und den Menschen so für seine Rolle in einer arbeitsteiligen Gesellschaft vorzubereiten. Auch Tugenden sind für ihn nichts anderes als individuelle Eigenschaften, die den Einzelnen in die Lage versetzen, in einem bestimmten Bereich zum Wohle der Gesellschaft beizutragen. Daher solle man nicht versuchen alle Tugenden zu verwirklichen, sondern sich auf die eine Tugend konzentrieren, die einem in die Wiege gelegt wurde. Vgl. dazu den Eintrag zur Heiligkeit in der *Klärung der Namen* (NST, S.65), wo Sorai noch stärker den Zusammenhang zwischen Tugend und Amt, d.h. gesellschaftlicher Rolle betont: Im Buch der Urkunden sei von neun Tugenden und *deshalb* auch von neun Ämtern, in den Riten von Zhou von sechs Tugenden und *deshalb* auch von sechs Ämtern die Rede.

(22) Itô Jinsai kritisiert in seinem *Kommentar zu den Schriften des Mengzi und den Gesprächen* (語孟字義, NST S.47f.) die song-konfuzianische Lehre, der menschliche Geist solle wie "ein strahlender Spiegel und stilles Wasser" sein. Jinsai zufolge hat die Orientierung an Begriffen aus dem Daoismus und Buddhismus dazu geführt, dass die Song-Konfuzianer eine Befreiung von allen emotionalen Regungen propagieren. Mit einer radikalen Läuterung des Herzens beraube man sich aber auch moralischer Gefühle wie Mitleid und Rechtsempfinden, so dass die song-konfuzianische Lehre somit letztlich zu einem Rückzug aus dem sozialen Leben führe. Die menschliche Seele

sei daher nicht wie ein "totes Ding", sondern wie ein "lebendiges Ding" aufzufassen, das sich wie ein Lebewesen frei entwickelt, wenn es auf Lebensumstände trifft, die ihm angemessen sind.

(23) Sorai wirft Jinsai an verschiedenen Stellen vor, sich in seinen Studien zum Konfuzianischen Weg nur an den *Gesprächen* und an den *Schriften des Mengzi*, nicht aber an den älteren Schriften zu orientieren, in denen die gesellschaftlichen Verhältnisse zur Zeit der Alten Könige geschildert werden.

(24) Sorai zufolge stellt die Theorie, die Mengzi in seiner Auseinandersetzung mit Gaozi entwickelt, – die menschliche Natur ist insofern gut, als dass alle Menschen gleichermaßen Anlagen zur Ausbildung moralischer Fähigkeiten besitzen – nicht Mengzis tatsächliche Lehre dar, sondern ist nur eine vorübergehend eingenommene Auffassung, mit der Mengzi die Kritik an der ursprünglichen konfuzianischen Auffassung zurückweisen wollte. Er spricht daher an mehreren Stellen von Mengzis "polemischer Auffassung". Jinsai bejaht die von Mengzi gegenüber Gaozi eingenommene Auffassung emphatisch.

(25) S. *Gespräche* (17.2.), SKT S.374f.

(26) Sorai vertritt hier die Ansicht, dass die Menschen mit sehr unterschiedlichen Anlagen auf die Welt kommen. Eine entscheidende Grenze zwischen den Menschen markiert die Fähigkeit, durch Studium oder Erfahrungen lernen zu können (vgl. Fußnote 18). Die durchschnittlichen Menschen werden mit der Fähigkeit zu lernen geboren, die "Dummen" dagegen haben diese Fähigkeit nicht. Zu Anfang erkennt man diese Unterschiede jedoch nicht und sie treten erst zu Tage, wenn die Erziehung einsetzt und sie sich als Wissens- oder Tugendvorsprung manifestieren. Von Natur aus gleich, d.h. mit ähnlichen Anlagen ausgestattet, sind nur die durchschnittlichen Menschen. Sorai unterscheidet also letztlich drei Typen von Menschen: Heilige, durchschnittliche Menschen und dumme Menschen. Vgl. dazu die Auffassung Han Yus in Fußnote 34.

(27) Sorai zitiert hier aus den Einleitungssätzen von *Mitte und Maß* (中庸) SKT S.199: "Was der Himmel zuteilt, das nennt man "Natur". Seiner Natur zu folgen, das nennt man "den Weg". Sich auf dem Weg zu üben, das nennt man "die Lehre"."

(28) Zisi (子思; 483–402?) gilt als Enkel des Konfuzius und als Autor von *Mitte und Maß*.

(29) Siehe *Schriften des Mengzi*, SKT S.412f.: Ein Mann namens Jiao fragt Mengzi, ob alle Menschen wie Yao und Shun werden

können. Mengzi antwortet "Ja" und auf die Frage, wie ein einfacher Mann wie Jiao dies erreichen könne, sagt er, man solle sich nicht um seinen moralischen Rang, sondern um sein Handeln sorgen: "Wer die Kleider von Yao trägt, wer die Worte Yaos spricht und wer die Taten Yaos tut, ist genau wie Yao."

(30) Gaozis Vergleich mit dem Weidenbaum leitet die Diskussion zwischen Mengzi und Gaozi über die moralische Qualität der menschlichen Natur ein: "Gaozi sprach: "Die Natur ist wie das Holz des Weidenbaums und die Gerechtigkeit ist wie eine Tasse oder eine Schale. Die Kultivierung von Güte und Gerechtigkeit ist wie das Herstellen von Tassen oder Schalen aus dem Holz des Weidenbaums. [...] Die Natur ist wie fließendes Wasser in einem Behälter. Öffnet man die östliche Seite, fließt es nach Osten; öffnet man die westliche Seite, fließt es nach Westen."" Mengzi kritisiert diese Auffassung und hält Gaozi entgegen, seine Theorie impliziere, dass der Erwerb von Tugenden für die Menschen unangenehm sei.

(31) Sorai hat Unrecht, wenn er die Unterscheidung zwischen Innen und Außen Mengzi zuschreibt. Sie wird nämlich von Gaozi aufgebracht. Dieser behauptet, das Streben nach Nahrung und die Güte lägen *in* der menschlichen Natur, die Gerechtigkeit sei ihr dagegen *äußerlich*. Mengzi widerspricht dieser Auffassung.

(32) Xunzi (298–238?) lebte kurz nach Mengzi und hat ein recht umfangreiches Werk hinterlassen. Darin plädiert er u.a. für die These, der Mensch sei von Natur aus schlecht und alle guten Dispositionen und Taten der Menschen seien lediglich ein Produkt der Erziehung. Durch seine vehemente Kritik an Mengzi hat er eine der intensivsten Debatten in der konfuzianischen Philosophie ausgelöst. Sorai zählt im Folgenden die wichtigsten Vertreter dieser Debatte auf und kommentiert ihre Position jeweils mit wenigen Worten.

(33) Yang Xiong (53 v. Chr.–18 n. Chr.) ist vor allem durch seine Versuche bekannt geworden, Neufassungen des *Buchs der Wandlungen* und der *Gespräche* zu schaffen. Über die menschliche Natur hat er gesagt: "In der menschlichen Natur sind Gutes und Schlechtes vermischt. Wenn man das Gute studiert, wird man ein guter Mensch. Wenn man das Schlechte studiert, wird man ein schlechter Mensch. Die materiellen Anlagen sind wie ein Pferd, das für gute und schlechte Unternehmungen gebraucht werden kann." (vgl. Anmerkungen NST S.139) Sorai steht der Position Yang Xions zwar nahe,

betont jedoch stärker die Bedeutung der gesellschaftlichen Institutionen.

(34) Han Yu (768–824) war Dichter und Bewunderer des Mengzi und gilt als einer der Wegbereiter des Neokonfuzianismus im chinesischen Mittelalter. Seiner Theorie zufolge gibt es drei Qualitätsstufen moralischer Anlagen. Es gibt Menschen, die mit herausragenden Anlagen geboren werden: Sie sind von großer Güte, besitzen Gerechtigkeit, Anstand, Ehrlichkeit und Weisheit und ihre Gefühle sind stets im Einklang miteinander. Es gibt Menschen, die mit durchschnittlichen Anlagen geboren werden: Sie besitzen Güte, aber keine weiteren Tugenden und ihre Gefühle geraten leicht ins Ungleichgewicht. Dann gibt es Menschen, die mit schlechten Anlagen geboren werden: Sie sind ohne Güte und werden stets mal von dem einen, mal von einem anderen Gefühl beherrscht. Han Yu zufolge haben Mengzi, Xunzi und Yang Xiong nur über den mittleren Typus gesprochen und vernachlässigt, dass es überdies von Natur aus herausragende und von Natur aus üble Menschen gibt (vgl. Anmerkungen NST S.139).

(35) Su Shi (1038–1101) war ein Dichter und Literat der Song-Zeit (vgl. Anmerkungen NST S.586).

(36) Ou Yangzi (1007–1072), ein Politiker der Song-Zeit, sagte: "Die Natur wird von den Gelehrten nicht in Ruhe gelassen, von den Heiligen aber wird sie kaum besprochen." (vgl. Anmerkungen NST S.139). Ebenso wie Ou ist Sorai der Ansicht, dass die Frage nach der moralischen Qualität der menschlichen Natur unbedeutend ist. Ob ein Mensch moralisch gut oder schlecht ist, hängt nach Sorais Ansicht in erster Linie von seinen tatsächlichen Fähigkeiten und von dem sozialen Umfeld ab, in dem er sich befindet.

(37) S. Jinsai, NST S.134.

(38) Zhao war ein Fürstensohn aus Song und war der Überlieferung nach ein Frauenheld. Er war beispielsweise der Geliebte der Nanzi, die mit dem Fürsten von Wei verheiratet war.

(39) Sorai argumentiert hier wohl folgendermaßen: Ein bestimmter Bewusstseinszustand – sei es moralische Erkenntnis oder ein unmoralisches Luststreben – hat keine Auswirkungen und somit auch keinen Nutzen, wenn er nicht von bestimmten äußeren Bedingungen begleitet ist (vgl. Anmerkungen NST S.139). Sorai wirft Jinsai hier somit vor, das Bewusstsein zu sehr

zu betonen und die geeigneten äußeren Bedingungen, d.h. das System der Alten Könige, zu vernachlässigen.

(40) Sorai versucht an verschiedenen Stellen seines Werkes zu erklären, warum die gesellschaftlichen Institutionen der Heiligen Könige im Laufe der Zeit verloren gegangen sind. Der Verfall dieser Institutionen insgesamt hängt in seinen Augen eng mit dem Verfall einer der wichtigsten dieser Institutionen, nämlich dem der klassischen chinesischen Sprache zusammen. Für deren Verfall ist Sorai zufolge u.a. die Bildung zahlreicher philosophischer Schulen im dritten vorchristlichen Jahrhundert in China verantwortlich. An dieser Stelle führt er das Entstehen dieser unterschiedlichen Ansichten und Schulen auf Mengzis und Xunzis Streitlust und Rechthaberei zurück. Durch den Versuch, eigene Schulen zu begründen, hätten sie neue Ausdrücke geschaffen oder die alten Ausdrücke – wie beispielsweise den der Natur – mit neuen Bedeutungen belegt. Während Sorai den beiden selbst zugesteht, die wahren Bedeutungen der alten Ausdrücke noch zu kennen, glaubt er, ihre Nachfolger hätten diese dann nur noch einseitig aufgefasst.

(41) Die *Aufzeichnungen über die Musik* (樂記) sind ein Kapitel des *Buchs der Riten*. S. dort SKT S.561f.: "Es entspricht der Natur des Himmels, dass der Mensch geboren wird und ruhig ist. Das, was die Dinge empfindet und sich bewegt, das sind die Begierden der Natur. Wenn man sich den Dingen mit Hilfe seines Verstandes annimmt und sie erkennt, dann entwickeln sich ihnen gegenüber Neigungen und Abneigungen. Wenn man keinen inneren Maßstab für Neigungen und Abneigungen hat und der Verstand von den äußeren Dingen verführt wird, kann man nicht mehr zu sich selbst zurückkehren und die Vernunft verkommt. Wenn es keine Grenze in dem gibt, was der Mensch den Dingen gegenüber empfindet, und keinen Maßstab für seine Neigungen und Abneigungen, dann kommen die Dinge zum Menschen und er wird von ihnen beherrscht. Wenn der Mensch von den Dingen beherrscht wird, dann verkommt die Vernunft und die Begierden nehmen überhand. So entstehen ungerechte und betrügerische Herzen, so kommt es zu Unsittlichkeit und Gewalt. Aus diesem Grund bedrohen die Starken die Schwachen, unterdrücken die Vielen die Wenigen, betrügen die Klugen die Dummen, plagen die Mutigen die Zaghafte. So kommt es, dass die Kranken nicht gepflegt werden und Alte und Kinder kein sicheres Heim haben. Dies ist der Weg, der zu großer

Unordnung führt."

(42) Sorai zufolge interpretieren die Song-Konfuzianer die in der vorherigen Fußnote zitierte Textpassage in dem Sinne, dass sie dazu auffordert, zu dem im ersten Satz geschilderten Zustand zur Ruhe zurückzukehren, um das gesellschaftliche Chaos zu vermeiden, von dem dann die Rede ist. Hier verbindet sich die Vorstellung, jeder Mensch sei von guter ursprünglicher Beschaffenheit, deren Entfaltung jedoch von den individuellen materiellen Anlagen behindert werde, mit der Idee, der störende Einfluss der materiellen Anlagen trete nur dann zu Tage, wenn der Mensch von äußeren Gegenständen affiziert werde. Um diese Affekte zu vermeiden, solle man sich daher bemühen, seine Seele in einen Zustand der Leere – ohne Neigungen, Abneigungen, Begierden und Gefühle – zu versetzen, in dem sich die Seele auch zum Zeitpunkt der Geburt befunden hat. Sorai bezeichnet diese Auffassung als Aufruf zur "Rückkehr zur Natur" (復性) und versucht im Folgenden zu zeigen, dass diesem Erziehungsziel ein textliches Missverständnis und irrige Auffassungen über die menschliche Natur zugrunde liegen.

(43) Zitat aus dem *Buch der Lieder*, SKT Band 3, S.100f. Ishikawa Tadahisa überträgt die betreffende Passage folgendermaßen: Der himmlische Kaiser gab König Wen den Rat: "Denke zuerst an Charisma und Tugend. Du darfst die Gesetze nicht vermehren, du darfst die Strafen nicht verschärfen. Lass sie [die Menschen des Volkes] den Gesetzen des himmlischen Kaisers folgen, ohne dass sie darüber nachdenken und es ihnen bewusst ist" (SKT S.102).

(44) Diese vier Gefühle sind diejenigen, die in der Anfangspassage der *Mitte und Maß* genannt werden.

(45) Sorai macht hier darauf aufmerksam, dass es viele klassische Textstellen wie die in diesem Abschnitt behandelte gibt, in denen der Ausdruck "Natur" das frühe Säuglingsalter bezeichnet. Im Gegensatz zur Auffassung der Song-Konfuzianer hält Sorai die seelische Verfassung in diesem Alter aber nicht für besonders wichtig oder bedeutungsvoll und rät daher dazu, solche Textstellen nicht zu überinterpretieren und das Säuglingsalter von späteren Lebensphasen abzugrenzen. Da die materiellen Anlagen für Sorai unwandelbar sind, kann man diese Anlagen in seinen Augen prinzipiell zu jedem Lebenszeitpunkt erkennen und beurteilen. Wie er zu Beginn des zweiten Absatzes deutlich gemacht hat, fallen viele angeborene Unterschiede aber erst ins

Auge, nachdem die Erziehung eingesetzt hat.

(46) Die vorrangige Behandlung der Tugenden Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit geht auf Mengzi zurück. Während Konfuzius sich noch auf die Güte konzentriert und sie als die Grundtugend überhaupt betrachtet, entwickelt Mengzi ein System von vier Kardinaltugenden. Dieses System wird in der Han-Zeit um die Aufrichtigkeit als fünfte Kardinaltugend erweitert. Daneben existieren weitere Gruppierungen von Tugenden wie die der drei Tugenden Güte, Weisheit und Mut in *Mitte und Maß*, die der Sechs Tugenden von Zhou und die der neun Tugenden im *Buch der Urkunden* (vgl. Fußnoten 15 und 16). Wie am Ende dieses Abschnitts deutlich wird, lehnt Sorai Mengzis Lehre der vier Kardinaltugenden ab (vgl. auch den Eintrag zu "Riten"; NST S.219). Er begründet seine Auffassung u.a. damit, dass der Ausdruck "Gerechtigkeit" mehrdeutig sei und meistens keine Tugend, sondern eine Eigenschaft der Institutionen bezeichne, die von den Alten Königen geschaffen wurden. Wenn mit "Gerechtigkeit" eine Tugend gemeint sei, dann handele es sich dabei um die Fähigkeit von Herrschern, das von den Alten Königen geschaffene Gesellschaftsideal an die konkreten Umstände einer bestimmten Gesellschaft anzupassen. Da diese Fähigkeit nur sehr wenige Menschen besäßen, könne man die Gerechtigkeit nicht als Kardinaltugend betrachten (NST, S.221f.). Der hier als "Anstand" übersetzte Ausdruck bezeichnet in Sorais Augen gar keine menschliche Eigenschaft, sondern hat für ihn allein die Bedeutung von "Riten" (NST, S.219f.).

(47) Nach Auffassung der Song-Konfuzianer bilden die angeborenen Fähigkeiten, in geeigneten Situationen Mitleid, Scham, Empörung, Ehrfurcht und Respekt zu empfinden und zu erkennen, welches Verhalten richtig und welches falsch ist, die ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur. Diese Fähigkeiten bezeichnen sie als "Tugenden" und nennen im Einzelnen die Fähigkeit Mitleid zu empfinden "Güte", die Fähigkeit Scham und Empörung zu empfinden "Gerechtigkeit", die Fähigkeit Ehrfurcht und Respekt zu empfinden "Anstand" und die Fähigkeit zwischen falsch und richtig zu unterscheiden "Weisheit".

(48) Die fünf Elemente, aus denen der antiken chinesischen Vorstellung gemäß alle Dinge bestehen und die sich in einer bestimmten zeitlichen Reihenfolge ablösen, sind Holz, Metall, Feuer, Wasser und Erde. In der Han-Zeit wird die Lehre der fünf

Elemente-Lehre auf zahlreiche andere Bereiche wie Farbspektrum, Jahreszeitenwechsel und Charaktereigenschaften ausgedehnt. So wurden die vier Kardinaltugenden des Mengzi um die Tugend der Aufrichtigkeit ergänzt und mit den fünf Elementen in Verbindung gebracht: Holz – Güte, Metall – Gerechtigkeit, Feuer – Anstand, Wasser – Aufrichtigkeit und Erde – Weisheit. Diese han-zeitliche Vorstellung scheint jedoch nicht zur song-konfuzianischen Auffassung zu passen, die Tugenden bildeten die ursprüngliche Beschaffenheit und seien daher immateriell. Wie Sorai beide Lehren in Verbindung bringt, ist nicht klar.

(49) S. *Schriften des Mengzi*, SKT S.457.

(50) Die SKT-Ausgabe überträgt diese schwer verständliche Passage bei Mengzi folgendermaßen: "Dass der Mund leckere Dinge begehrt, die Augen schöne Dinge begehren, die Ohren gute Musik begehren, die Nase guten Duft begehrt und dass die vier Glieder entspannten Genuss begehren, das kann man wohl die "Grundnatur des Menschen" nennen. Es gibt jedoch das, was man den "Willen des Himmels" nennt, und deshalb darf man jene Dinge nicht so befriedigen, wie der Mensch sich das denkt, da man Übel hervorbringt, wenn man ihnen über Gebühr hinterherläuft. Daher bezeichnet der Fürst diese nicht als seine Grundnatur und erklärt, dass man sie dem Willen des Himmels gemäß bis zu einem gewissen Grad befriedigen soll. Die Güte zwischen Vater und Sohn, die Gerechtigkeit des Fürsten, der Anstand zwischen Gast und Wirt, die Weisheit des Klugen und die Art und Weise, wie die Heiligen sich dem Himmlischen Weg gegenüber verhalten – dass gewiss niemand diese Dinge vollkommen verwirklichen kann, liegt daran, dass sie der Wille des Himmels sind. Da der Mensch jedoch das Bewusstsein von Güte, Gerechtigkeit, Anstand und Weisheit als seine Grundnatur besitzt, sagt der Fürst nicht, diese seien nun mal der Wille des Himmels und gibt es auf, sondern bemüht sich, so weit es nur geht, seine Grundnatur zu erweitern." In den Anmerkungen weist die SKT-Ausgabe darauf hin, dass diese Passage in einer gewissen Spannung zu Mengzis These steht, die menschliche Natur sei gut. Hier werde deutlich, dass Mengzis Sicht sehr differenziert sei, und er durchaus instinktive Anlagen im Menschen anerkenne. Er unterscheide zwischen einer instinktiven und einer vernünftigen Natur und in diesen beiden unterschiedlichen Bedeutungen werde der Ausdruck "Natur" auch

in der vorliegenden Passage verwendet. Ebenso vielschichtig sei auch der Ausdruck "himmlischer Wille" zu verstehen, nämlich einerseits als Verhaltensnorm, andererseits als natürliche Macht, die dem menschlichen Handeln konkrete Handlungsbeschränkungen auferlegt (S. 498f.).

(51) Hier bezieht sich Sorai auf die Unterscheidung zwischen Mengzis tatsächlicher und seiner polemischen Auffassung (vgl. Fußnote 24) und betrachtet die in dieser Textpassage zum Ausdruck kommende Ansicht, der Mensch werde mit sehr vielfältigen Anlagen geboren, als dessen tatsächliche Auffassung.

(52) In diesem kurzen Seitenhieb auf Itô Jinsai bringt Sorai seine Ablehnung der Lehre von den vier Kardinaltugenden zum Ausdruck (vgl. Fußnote 46).

(53) Der im Text verwendete Ausdruck "silü" – Jap.: "shiryo" – wird in der Bedeutung "gründlich nachdenken" bereits im klassischen Chinesischen als Kompositum verwendet. In seinem Eintrag in der *Klärung der Namen* unterscheidet Sorai die Bedeutungen der beiden Bestandteile "si" und "lū" jedoch voneinander und versteht "si" im Sinne eines eher abstrakten Schlussfolgerns, "lū" im Sinne eines konkreten und praktischen Abwägens. Im hiesigen Kontext scheint Sorai den Ausdruck aber als Kompositum zu verwenden.

(54) In diesem Satz wird deutlich, warum Sorai in seinem Eintrag über die Natur auch die Emotionen behandelt. Er vertritt nämlich die Auffassung, dass die Menschen in ähnlichen Situationen keinesfalls dasselbe empfinden, sondern dass die Emotionen in Abhängigkeit von den angeborenen Anlagen, d.h. von der Natur des Einzelnen, hervortreten.

(55) Die NST-Ausgabe führt als Quelle die *Große Abhandlung der Heilkunde* (医方大成論) des Sun Yunxian aus der Yuan-Zeit (1271–1368) an. Dort wird die Freude mit dem Herzen, der Zorn mit der Leber, die Liebe mit der Lunge, die Wehmut mit der Milz, die Trauer mit dem Herzbeutel, die Furcht mit der Niere und das Staunen mit der Gallenblase in Verbindung gebracht. Im Text steht wörtlich, die Gefühle würden gemeinsam mit den "Fünf Organen" aufgeführt. Dieser Ausdruck wird hier als feststehender Sammelbegriff für die Organe verstanden, weil die sieben Gefühle in dem genannten Werk mit sieben und nicht mit fünf Organen verbunden werden. "Die Fünf Organe" ist in der altchinesischen Medizin der Sammelbegriff für Herz, Nieren, Leber, Milz und Lunge.

(56) So in *Mitte und Maß* und in den *Aufzeichnungen über die Musik*.

(57) Sorai verwendet den Ausdruck "xin" (心) sehr weit. Mal bezeichnet er damit das Vermögen, theoretische und praktische Schlüsse zu ziehen, mal bezeichnet er damit mentale Ereignisse, die durch dieses Vermögen kontrolliert werden. Das intellektuelle Vermögen wird hier mit dem Ausdruck "Vernunft" bezeichnet. Besonders verwirrend ist, dass Sorai den Ausdruck "xin" überdies mal für mentale Ereignisse, die durch die Vernunft kontrolliert werden, und mal für mentale Ereignisse überhaupt verwendet (z.B. im ersten Satz des 5. Abschnitts). Die von der Vernunft kontrollierten mentalen Ereignisse werden als "vernünftige Emotionen" und affektive mentale Ereignisse überhaupt als "Emotionen" bezeichnet.

(58) Sorai unterscheidet in diesem Absatz zwei Typen affektiver mentaler Ereignisse, nämlich Gefühle und vernünftige Emotionen. Gefühle entstehen aufgrund bestimmter, in der individuellen Natur angelegter Begierden in Reaktion auf äußere Ereignisse. Wenn jemand z.B. eine Abneigung gegen Schlangen hat, dann wird er Furcht oder Ekel empfinden, wenn er eine Schlange zu Gesicht bekommt. Vernünftig sind solche Emotionen, die sich einstellen, nachdem man eine Situation erlebt und bewusst reflektiert hat. Wenn man beispielsweise Scham empfindet, nachdem man erkannt hat, dass man die Kleidung eines Freundes lediglich aus Neid kritisiert hat, dann empfindet man eine vernünftige Emotion. Da man vernünftige Emotionen erst als Reaktion auf einen Reflexionsprozess empfindet, kann man diese Emotionen direkt durch seine Überlegungen beeinflussen. Gefühle lassen sich auf diese Art und Weise nicht beeinflussen.

(59) Interessanterweise entsprechen die sieben hier genannten Gefühle keiner der von Sorai zuvor angeführten Listen.

(60) Z. B. in den *Schriften von Meister Lie* (列子), SKT S.350.

(61) Zitat aus einem Kommentar zu den *Gesprächen* (4.3): "Das Gute lieben und das Schlechte hassen, das sind die gemeinsamen Gefühle unter dem Himmel."

(62) S. *Schriften des Mengzi*, SKT S.191. Die Stelle wird meist wie folgt übersetzt: "Dass sich die Dinge unterscheiden, liegt an ihren Wesenszügen."

(63) S. *Schriften des Mengzi*, SKT S.393.

(64) Der NST-Ausgabe zufolge bezieht sich Sorai hier auf eine

Stelle aus der *Großen Lehre*: "Konfuzius sprach: "In einem Streitfall die Standpunkte der Parteien anhören, das kann ich genauso gut wie andere Leute. Notwendig wäre es aber dafür zu sorgen, dass Streitigkeiten gar nicht erst entstehen." [Um dies zu erreichen, muss man das Volk dazu bringen zu verstehen, dass] keine Klage erheben kann, wer ohne Aufrichtigkeit ist, und ohne [die Unaufrichtigkeit] zu fürchten. Das heißt es "die Wurzeln zu kennen". Zur Interpretation der Passage aus der *Großen Lehre* (大学) s. SKT S.66f.

(65) Zitat aus den *Gesprächen*, SKT S.284: "Werden oben die Regeln des Anstandes, der Sitte und der Ordnung geachtet, dann wird auch unten niemand wagen, ohne Achtung und Ergebenheit zu sein. Hat man oben ein richtiges Verhältnis zu Recht und Pflicht, dann wird sich im Volke niemand erkühnen, Ungehorsam zu zeigen. Wird oben die Aufrichtigkeit hochgehalten, dann wird es unten niemand wagen, unaufrichtig zu sein [wörtl. "seine Gefühle nicht zu gebrauchen"]."

(66) Der Ausdruck "qing" (情), der im Haupttext als "Gefühl" wiedergegeben wird, hatte ursprünglich die Bedeutung "innerer Kern", "eigentliches Wesen". In Bezug auf Menschen wurde er dann auch mit der Bedeutung "Affekte" oder "Gefühle", in Bezug auf Sachverhalte mit der Bedeutung "Wahrheit" verwendet (vgl. Ulrich Unger: *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, Darmstadt 2000, S.127). Sorai will in dieser Passage darauf hinaus, dass die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks "qing" kein Zufall ist, und der Ausdruck sowohl im Sinne von "eigentliches Wesen" als auch im Sinne von "Gefühl" verwendet wird, weil sich auch die Gefühle von Mensch zu Mensch unterscheiden und somit zu deren Wesensmerkmalen gehören.

(67) Gekürzte Fassung einer Passage aus Jinsai, NST S.139.

(68) S. *Gespräche* (6.3), SKT S.125.

(69) Sorai diskutiert Jinsais Ansicht ausführlicher in seinem *Kommentar zu den Gesprächen* (論語微), 6.3. Dort lobt er Jinsai dafür, dass dieser den Song-Konfuzianern gegenüber die These verteidigt, auch die Heiligen hätten Zorn empfunden. Er kritisiert aber auch dort, dass Jinsai keine Kultivierungsmethoden für die Gefühle erwähnt.

(70) S. *Schriften des Mengzi* SKT S.386.

(71) S. *Schriften des Mengzi* SKT S.388.

(72) S. *Schriften des Mengzi* SKT S.387.

(73) Zitat aus dem *Buch der Urkunden*, SKT S.166.

(74) S. *Schriften des Mengzi* SKT S.501f.: Mengzi sieht den Tod des Beamten Pan Chengkuos voraus und wird von seinen Schülern gefragt, wie er dessen Tod hatte voraussehen können. Mengzi antwortet: "Er war ein Mann von geringen Talenten und hatte noch nichts vom großen Weg der Fürsten gehört. Daher war er zu nichts in der Lage, als sich selbst den Tod zu bescheren."

(75) Sorai zufolge wurde in der Antike noch zwischen der Eignung oder dem Talent, d.h. den angeborenen, der Natur des Einzelnen entsprechenden Fähigkeiten, und den aktuellen Fähigkeiten einer Person unterschieden. Diese Unterscheidung sei dann in späteren Zeiten verschwunden. Für Sorai ist es wichtig, diese Unterscheidung zu bewahren, da nur in den Ausdrücken "Eignung" und "Talent" zum Ausdruck kommt, dass jeder Mensch von Geburt an bestimmte unwandelbare Anlagen besitzt, die er entwickeln, zu Fähigkeiten reifen lassen und zum Wohle der Gesellschaft einsetzen soll. Die Beschränkung auf den Begriff der aktuellen Fähigkeit führt in Sorais Augen zu der von ihm kritisierten Auffassung, jeder Mensch könne jede beliebige gesellschaftliche Aufgabe übernehmen.